

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX
Julio-Diciembre 2023
Número 76

SUMARIO

PROLEGÓMENOS A UNA (INCIERTA) METAFÍSICA FUTURA

Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)
Presentación del monográfico. Prolegómenos a una (incierta) metafísica futura III-VI

SECCIÓN MONOGRÁFICA

Francisco León Florido
El problema de la Metafísica de Aristóteles en la antigüedad: una crisis prematura 443-460

Francisco Javier Rubio Hípola
La eudaimonía bonaventuriana como respuesta a la crisis metafísica de la ética moderna 461-482

Manuel Lázaro Pulido
La naturalización inmanente de la significatio y el declive de la metafísica 483-509

David Torrijos Castrillejo
Franz Brentano ante el ocaso de la metafísica: su concepción de la providencia 511-536

Ivan Macut
Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann 537-556

Vicente Llamas Roig
*La diáspora metafísica: epígonos del *voóμevov* y fisionomía del Terror* 557-593

José Antonio García-Lorente
El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón 595-618

SECCIÓN MISCELÁNEA

Gloria Silvana Elías
Afecto y autodeterminación para la comprensión de lo humano desde una hermenéutica escotista 619-635

Valentín Fernández Polanco
La Visión de André de Muralt sobre la influencia de la teología medieval en la evolución histórica del pensamiento metafísico 637-653

Pedro Riquelme Oliva
Transición de la Provincia Franciscana de Cartagena. Del Vaticano I al Vaticano II. 655-675

NOTAS Y COMENTARIOS

Lilía Irlanda Villegas Salas
Entrevista a Eleazar López Hernández. Relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy 677-697

María de la Luz Poblete Corona
Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura 699-705

BIBLIOGRAFÍA 707-752

LIBROS RECIBIDOS 753-754

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX 755-758

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

AFECTO Y AUTODETERMINACIÓN PARA LA COMPRENSIÓN DE LO HUMANO DESDE UNA HERMENÉUTICA ESCOTISTA

AFFECTION AND SELF-DETERMINATION FOR THE COMPREHENSION OF THE HUMAN FROM A SCOTIST HERMENEUTICS

GLORIA SILVANA ELÍAS

Centro de Estudios del Sur Andino-
CONICET/Universidad Nacional de Jujuy
gloriasilvanaelias@gmail.com
Orcid: 0000-0002-5992-844X

Recibido 10 de febrero de 2023 / Aprobado 4 de abril de 2023

Resumen: Este escrito quiere abonar la idea de que es posible recuperar un humanismo en nuestros días, en este caso a partir de analizar lo humano desde la óptica del franciscano Juan Duns Escoto. Lejos de pensar que la reflexión medieval no tiene nada que aportar a los tiempos que vivimos, entendemos que sus tesis de la autodeterminación y de la materialidad amorosa de los actos humanos, nos abren un horizonte que recupera la confianza en la condición humana y en nuestra capacidad de conformar sociedades inclusivas y solidarias.

Palabras clave: *Affectio*; Autodeterminación; Juan Duns Escoto; Humanismo.

Abstract: This writing wants to contribute to the idea that it is possible to recover a humanism for the present time, in this case from analyzing the human from the perspective of the Franciscan Juan Duns Escoto. Far from thinking that medieval reflection has nothing to contribute to the times we live in, I understand that its thesis on self-determination and the loving materiality of human acts opens up a different horizon for us to regain confidence in ourselves and in our capacity. to form inclusive and supportive societies.

Keywords: *Affectio*; Self-determination, John Duns Scotus; Humanism.

Introducción

En esta época de profundos avances científicos y técnicos, de procesos bélicos, de pobreza planetaria, de conflicto mundial por el derecho al acceso a la salud, etc., se vuelve necesario retomar la pregunta de si cabe hablar de una destrucción de la humanidad. Como es sabido, la historia y las instituciones sociales diseñan cuadros de esperanza social respecto de qué nos es razonable anhelar según nuestra condición socioeconómica, simbólica, etc., y se construyen reguladores sociales que ordenan y delimitan, con alto grado de eficacia, los horizontes vitales de cada quien. Cada cual sabe a qué puede acceder y qué le resulta imposible, y en el entramado intersubjetivo en el que consiste vivir, observamos cómo cada individuo comprende el mundo y se comprende a sí según la preponderancia que otorga a su situación inicial. Es ocasión entonces para preguntar: ¿es la felicidad realmente un fin universal?, ¿el deseo de superación personal es vinculante con la felicidad del otro o más bien excluye los vínculos de solidaridad?

En este escrito buscamos ahondar en estas preguntas, pero a partir de la reflexión humanista que hallamos en la propuesta antropológica que sostuvo Juan Duns Escoto. Entendemos que, a partir de los conceptos escotistas de autodeterminación y afecto de justicia, podemos revitalizar y revalorizar los restos y despojos que han quedado de nuestra condición humana. Lejos de proponer una reflexión filosófica demodé, consideramos que la propuesta escotista de lo que es el hombre aporta ciertas claves de reflexión para un humanismo que eduque a hombres y mujeres en la solidaridad y el respeto a la vida, esto es, a la intersubjetividad. Para ello, realizaremos una hermenéutica en clave humanista de algunos aspectos de *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 15, buscando mostrar con cierta contundencia conclusiva que, en los despojos de nosotros mismos se encuentra la clave para repensarnos como sociedad. En los tiempos de los poshumanismos y transhumanismos, nos animamos a afirmar que la humanidad no es algo obsoleto, sino por el contrario, profundamente actual.

Para ello, organizamos el escrito partiendo de una reflexión sobre qué implica ser un ser humano, y cómo se ha dado el derrotero del movimiento humanista. Posteriormente, se trabaja algunos de los textos del filósofo Duns Escoto en tanto asumimos que fue un antecedente valiosísimo para el movimiento humanista renacentista. Además, queremos mostrar que es posible encontrar, en el autor medieval, algunas ideas claves que echen luz a la reflexión de lo humano en la época actual.

1. Lo ordinario como espacio abierto a lo extraordinario

Νάρκισσος forma parte de la mitología antigua, aunque, como todo mito, posee distintas versiones. Uno de los modos de entender Narciso es como una historia sobre moral dirigida a los adolescentes griegos de la época. Hasta hace poco, la única fuente de esta versión era un fragmento que hallábamos en *Descripción de Grecia* de Pausanias (9.31.7), pero posteriormente se descubrió en 2004 una versión similar en lo que se denomina *Papiro de Oxirrinco*¹, atribuida a Partenio, versión que es inclusive anterior a la de *Metamorfosis* de Ovidio (1983, 56-57). Es la versión de este poeta romano la que es considerada como clásica. En ella, Ovidio cuenta que la ninfa Eco se enamora de un vanidoso y bello joven llamado Narciso, hijo de la ninfa Liríope de Tespias y del dios fluvial Cefiso. Preocupada por el bienestar de su hijo, Liríope decidió consultar al vidente Tiresias sobre el futuro de éste. Tiresias le dijo a la ninfa que Narciso viviría hasta una edad avanzada mientras nunca se viera a sí mismo. Ello se debía a que Narciso era terriblemente cruel con las personas que se enamoraban de él. Un día, mientras estaba cazando ciervos, la ninfa Eco lo siguió sigilosamente y se enamoró inmediatamente de él. Narciso la rechazó, le dijo vanidosamente que lo dejara en paz y se marchó repudiándola. Eco quedó desconsolada y pasó el resto de su vida en soledad, consumiéndose por el amor que nunca le sería retribuido. Némesis, diosa de la justicia y la venganza, hizo que el joven se acercase a un arroyo, y, al verse reflejado en las aguas, la visión de su lozanía lo atrapó en un castigo sin fin: por miedo a dañarlo no lo tocaba y era incapaz de dejar de mirarlo. Como se indica en el relato, olvidado de comer y dormir, Narciso queda allí inmóvil, mirándose con ansia insaciable y quejándose a veces de la imposibilidad de realizar su amor, imposibilidad tanto más dolorosa cuanto que el objeto a quien se dirige parece, por todos los signos, corresponderle. Suplica al niño a quien mira que salga del agua y se le una, y, finalmente, cae en la cuenta de que se trata de una imagen inasible, su imagen, y que él mismo mueve el amor del que es víctima. Anhela entonces poder apartarse de sí mismo para dejar de amar, y comprende que eso no le es dado; pretende

¹ Los llamados *Papiros de Oxirrinco* son manuscritos descubiertos desde 1897 por los arqueólogos Bernard Pyne Grenfell y Arthur SurrIDGE Hunt en un antiguo vertedero de basuras cerca de Oxirrinco en Egipto. La datación de los papiros va del siglo III aC. al VII dC. y se encuentran principalmente en griego y latín aunque también encontramos en jeroglífico, hierático, demótico, copto, hebreo, amárico, siríaco, pahlavi e incluso en árabe los papiros más recientes.

la muerte, aunque sabe que, al suprimirse, suprimirá también a aquel a quien ama (*Liber III*, 437-473). Las versiones de su deceso varían y rondan entre el suicidio y una muerte por ahogo al querer tocar el reflejo de sí en el lago.

Sirva este relato para permitirnos reflexionar sobre el amor desmedido por uno mismo, que en el mito que acabamos de recordar, parece mostrarse como inaceptable a la vez que primordial, primitivo. ¿Es posible zafarse del amor egoísta? ¿Es o no configurativo de nuestra humanidad? ¿Acaso el devenir de la cultura pretende educar al ser humano en eso de primitivo que tiene su condición? ¿Ha sido el devenir de la cultura lo que ha posibilitado al hombre desarrollar las mejores potencialidades del amor humano?

La condición compleja que conforma a Narciso -un tanto divino, un tanto humano- nos presenta un amor desmedido por sí y cruel con quienes quedan impactados por su belleza. En esta complejidad que es Narciso podemos inquirir qué es propio de los dioses y qué de los hombres o, en todo caso, qué de lo humano toca, se funde, se confunde con el orden de lo divino. Encontramos entonces dos líneas posibles de reflexión en este trabajo: por un lado, en qué sentido lo humano está estrechamente vinculado con lo divino; por otro, si hay algo propiamente humano que pueda salvarnos, por decirlo de alguna manera, del estado desenfrenado de egoísmo.

a) Lo divino en lo humano

Cuando Martin Heidegger en su famosa *Carta sobre el Humanismo*² inquiriere sobre lo que sea la ética, y si hubo ética antes de la reflexión aristotélica, recupera el adagio heraclíteo “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”, comúnmente traducido como “su carácter es para el hombre su demonio”. Heidegger contextualiza dicha expresión en el momento histórico en que fue escrita e interpreta la misma de la siguiente manera: “La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario)” (Heidegger 2006, 78). Dicho de otra manera, para Heráclito hay algo de lo divino en el orden de lo humano o, mejor dicho, es lo humano ocasión

² *Carta sobre el humanismo* tiene su origen en una carta dirigida a Jean Beaufret (París) en el año 1946. Revisada y aumentada para su edición, fue publicada por primera vez en 1947 por la editorial Francke (Berna 1947) en forma de apéndice a la obra *Platons Lehre von der Wahrheit*. Actualmente la obra, con el título *Brief über den Humanismus*, forma parte del volumen noveno (Wegmarken, ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 313-364) de la edición de las obras completas de Heidegger (*Heidegger Gesamtausgabe*).

propicia para la presencia de lo divino. En este sentido, Heidegger trae a colación un texto de Aristóteles (*Partes de los animales* L.1, 645a 17) en el que el Estagirita se detiene también en la expresión heraclíteica y narra cómo unos visitantes que iban a ver a Heráclito, esperando hallarle en su trabajo filosófico, se sorprenden al encontrar al pensador “calentándose junto a un horno”. Al percatarse de la reacción de los visitantes, Heráclito dijo: “también aquí están presentes los dioses” (Aristóteles 2000, 73-74).

En efecto, Aristóteles ya había comprendido este cuadro complejo cuando en *Ética* a Nicómaco trata el tema de la felicidad en íntima vinculación con la contemplación:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esa parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad (X 7, 1177 b 33-1178a 2007, 220).

Como hace notar el humanista argentino Eugenio Pucciarelli, la segunda alternativa es la preferida por Aristóteles, pues propone entender que lo mejor del hombre se halla en el acceso a lo divino (Pucciarelli 1987, 32-33)³.

b) Desempolvando la noción de humanismo

En efecto, cavilar en la urdimbre de lo humano nos conduce en cierta forma a desenhebrar los hilos que anudan lo nuestro con lo que hay más allá. No en todas las tradiciones filosóficas lo divino ha sido ajeno a lo humano, antes bien, gran parte de la historia del pensamiento filosófico ha creído encontrar en la condición humana trazos de trascendentalidad. Sin embargo, a partir de las guerras y el holocausto, occidente comenzó a desconfiar de los hombres

³ Cabe aclarar que Pucciarelli entiende que pueden hallarse al menos dos líneas de interpretación del movimiento humanista: una es la descrita arriba, y otra es la que concibe el humanismo como un movimiento secular.

y a poner en jaque todo aquello que se había denominado “humanismo”. Como ejemplo de lo dicho podemos recordar que, en 1946, Jean Beaufret dirigió a Martin Heidegger la pregunta: *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* (Heidegger 2006,15). Claro, es que para ese entonces tal concepto sino era totalmente carente de sentido, si no, al menos ya se había vuelto sospechoso, y aquellas posiciones denominadas humanistas no pudieron frenar un antihumanismo al que a veces sirvieron de coartada intelectual.

La respuesta de Heidegger a Beaufret constituye (al menos en su lectura dominante) la matriz de lo que luego fueron los grandes antihumanismos teóricos que concentraron algunas de las corrientes más relevantes del pensamiento contemporáneo (Althusser, Foucault, Deleuze), las que frecuentemente se justificaron en la necesidad de dar cuenta de un mundo señaladamente anti-humanista, anti-humano o post-humano ¿Por qué, entonces, entiendo válido volver a plantear esta vieja cuestión -para algunos ya obsoleta- de lo que denominamos humanismo? Quizá pueda ser suficiente motivo para ello la evidencia de que, al contrario de lo que vaticinaban las utopías vanguardistas de principios del siglo XX, el hombre no ha sido superado ni abolido por el devenir histórico de la técnica y de la tecnología. Recuperando las ideas de Günther Anders, si bien el mundo moderno se transformó progresivamente en un “estado técnico mundial” en el que la técnica ya no es un medio sino un sistema o matriz planetaria, en el que el estado técnico del mundo no estriba solamente en hacer superfluo al ser humano sino también y, sobre todo —he aquí lo perverso del dominio técnico para Günther Anders— en obscurecer toda conciencia de esa, su catástrofe humana, con todo, hemos podido ver que hay un residuo de lo humano (Anders 2011, 103), añicos de aquello que podríamos acordar enunciar (sin ánimos de esencialismo alguno) como condición humana, que la técnica no pudo reciclar ni desechar. Sin embargo, el humanismo de la época de los *ismos* no es lo que aquí puede servirnos de guía principal, sino más bien lo que de una noción modesta de lo humano, como resto u obsolescencia, encontramos.

Gabriela Rebok explica que el término “humanismo” es una expresión tardía del siglo XIX (Rebok 1992,547) que se refiere a la preocupación por la dignidad humana y su fundamento en la libertad. Ahora bien, la autora señala que si se sigue una perspectiva histórica de dicho concepto se podrá ver que le caben al menos tres periodos diferenciados: un primer humanismo histórico, presente en el proyecto educativo griego en su versión helenista; un segundo humanismo histórico, de corte renacentista, y un tercer humanismo histórico o neohumanismo, que se conforma a partir de las ideas de Rousseau y culmina con la *Aufklärung* alemana. Es en este

segundo humanismo en el que queremos detenernos en este escrito. Según la autora, en este periodo son tres los ejes culturales configurativos: uno fue la relectura romana de la *paideia* griega, cuya educación buscaba alcanzar la excelencia o *areté*; el segundo eje, de tinte cristiano, consistió en considerar al hombre como imagen y semejanza de Dios Creador; el tercero fue el crecimiento del poder del hombre a partir de la ciencia (Rebok 1992, 547-548). Tales ejes a su vez estuvieron intercomunicados a partir de dos nociones claves: *dignidad* y *libertad* humanas. Es dentro del contexto histórico del segundo humanismo en el que considero posible poner en consideración algunos aspectos de la condición de humanidad que pueden ser factibles de pensarse en nuestra actualidad.

Detengámonos en el contexto histórico que antecedió al segundo humanismo histórico para tener una mayor comprensión filosófica del mismo. Si nos ubicamos en el periodo que abarca desde los siglos X al XV, descubriremos que algunos especialistas medievales hablan de dos renacimientos o humanismos anteriores al mencionado por Rebok como paradigmático. En efecto, de acuerdo a la postura de Paul Vignaux en *El Pensamiento en la Edad Media*, en la edad media hubo dos renacimientos: el carolingio (en el siglo X) y el renacimiento del siglo XII. En ambos ya estaban presentes algunas de las ideas principales del humanismo renacentista del XV (Vignaux 1954, 13ss). En el renacimiento del siglo XII, todo aquel que quisiera ser teólogo debía ser antes filósofo, es decir, manejar a la perfección las artes liberales. Es importante destacar en este siglo la entrada de la lógica aristotélica a Europa por medio de la vía árabe. Esta inserción del *Organon* aristotélico alimentó más aún la pasión por las artes liberales, en particular por el *trivium*. Como manifiesta Paul Vignaux, del renacimiento del siglo XII saldrá la escolástica de los siglos XIII y XIV. Entre los siglos XII y XIII se ve la impronta de este aire especial en las asignaturas de las universidades que recibían el nombre de humanidades: filosofía, retórica, filología, entre otras. Una línea de investigación dentro del pensamiento político de la Edad Media⁴, entiende que en absoluta vinculación con el movimiento comunal al norte de Italia, en el siglo XIII se recuperó el concepto de ciudadano (*civis*) al que se le aplicaba las características de autonomía e independencia, en contraste con el concepto de súbdito (*sub/ ditus*), mero receptor de leyes impuestas. El término humanismo aparece vinculado con el de ciudadano, y en el periodo del siglo XV se vincula con la enseñanza en las universidades de la gramática, la retórica, la historia y la filosofía moral. Para los autores lati-

⁴ Por ejemplo, la que sostiene Ullmann 1997.

nos el término *Humanitas* era similar al de *Paideia*, o sea, la educación y la formación del hombre, por lo que el humanismo renacentista se caracterizó por realzar la dignidad del hombre, lo que se visualizaba con mucha claridad en el arte de la época. *Umanista* se usó en Italia para referirse a los maestros que se consagraban a los *studia humanitatis*, a saber: historia, poesía, retórica, gramática y filosofía moral. Esta tendencia al estudio de las humanidades conjuntamente con una serie de acontecimientos históricos que no me detendré a describir en este escrito, confluyeron en lo que se ha denominado con posterioridad el movimiento humanista renacentista (Colomer 1997).

Según lo que señala Burckardt, los humanistas renacentistas pueden concebirse en principio como pedagogos formados en las fuentes greco-romanas, pero que se vieron interesados en documentos judeo-cristianos poco difundidos hasta entonces (Burckhardt 1978, 168-170)⁵. Aun cuando el mismo no sea propiamente hablando un modelo filosófico que compartan Erasmo, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, etc., no se puede desconocer que todos ellos hicieron filosofía. Ahora bien, ¿qué es lo que era pasible de educación en la condición humana? El camino hacia la virtud. Alcanzar la virtud supuso en los siglos que precedieron el humanismo renacentista el considerar que en el hombre hay una capacidad constitutiva que no está determinada por el destino o algún otro factor externo, a saber, la capacidad de obrar libremente. Este hallazgo exquisito en la historia de la humanidad supuso asumir que el hombre era capaz de obrar por sí, y que en ese obrar podía desarrollarse virtuosamente o, por el contrario, perderse y vivir indignamente. Esto nos conduce nuevamente a la tensión que, al parecer, hay en el ser humano entre el amor egoísta y un amor descentrado, educado en la plena realización de sus capacidades.

Son innumerables los autores que escribieron al respecto, pero en este escrito me parece valioso poder abordar la problemática desde la perspectiva de quien puso en valor la novedad y la contingencia de la acción humana antecediendo el movimiento humanista, alimentando el mismo con su aporte conceptual en este sentido, a saber: el filósofo y teólogo Juan Duns Escoto. Este franciscano, a partir de su propuesta filosófica sobre lo humano, nos permitirá indagar si es viable contrarrestar el camino de declive de lo humano y remontar nuevos senderos de esperanza en este sentido.

⁵ Ello explicará en parte la paradoja que se presenta en el giro antropocéntrico que vive este segundo humanismo.

2. Juan Duns Escoto: el orden de la autodeterminación

Pues bien, para poder reflexionar sobre esta capacidad humana posibilitadora de trascendencia y vinculación con lo divino que es la libertad, analizaremos algunas de las tesis del Sutil, sobre todo a partir de la cuestión 15 del libro IX de *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* en la que se indaga si la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales sigue siendo conveniente a partir de la mirada novedosa que del hombre y sus facultades aporta el cristianismo, en especial a partir del derrotero que adopta la reflexión filosófica cristiana del siglo XIII.

a) La racionalidad de la voluntad

En el siglo XIII Juan Duns Escoto se ocupa profundamente en poder indagar qué o cómo es posible que una creatura, creada a imagen y semejanza de Dios, pueda actuar libremente. Para abordar la misma, se pregunta en *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 15, si es conveniente la diferencia asignada por Aristóteles en *Metafísica* IX, 2, entre potencias racionales e irracionales, en donde se define lo racional como lo que es capaz de efectos opuestos e irracional como aquello que opera *ad unum*. Asumimos que para Escoto poder discernir qué hace que una potencia sea racional, es central para poder fundar en dicha propiedad la contingencia del presente, tesis que también desarrolla en el texto que nos ocupa en ocasión al planteo de la racionalidad o irracionalidad de las facultades. Dicho de otra manera, la diferenciación de las potencias bajo este criterio y la consecuente afirmación de la racionalidad de la voluntad es la piedra basal del Sutil para poder avanzar hacia la idea de la contingencia del presente como un modo racional de organización de lo real, característica específica de la condición humana. Para ello Escoto se atreve a preguntar si es efectivamente el intelecto una facultad racional, porque si la potencia racional es de los opuestos ¿qué la determina hacia uno de ellos? En este punto, Escoto retoma a Aristóteles (Escoto 2007:43), quien afirma que lo que la determina es la *prohaeresis*⁶, aunque el mismo Aristóteles la excluye de las potencias racionales:

⁶ En efecto, Aristóteles dice: “[...] Pues mientras las irracionales sólo producen un solo efecto, las de la primera clase son productoras de efectos contrarios, de manera que en ese caso cada potencia racional produciría simultáneamente los contrarios, lo cual es imposible. Es necesario, entonces, que haya algún otro principio determinante, me refiero al deseo o a la elección”, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 10-11.

[Aristóteles] concluye que la potencia racional es de los opuestos; [y] nada hace si no es determinada a uno de ellos, y [Aristóteles] llama a aquello que la determina “apetito” o “elección” (*prohaeresis*). Luego parece excluir a la elección del concepto de potencia racional puesto que este incluye ser de los opuestos. (Escoto 2007:43)

Por lo visto, podríamos decir, siguiendo a Escoto, que Aristóteles se encuentra en un brete, porque mientras la potencia irracional está determinada *ad unum* intrínsecamente (de suyo), la potencia racional también se determina hacia un opuesto, pero con el aditamento que lo hace de modo extrínseco. O sea, paradójicamente, la potencia racional no opera como tal por sí sino por otro (elección) que la hace obrar racionalmente, aunque ella misma, la elección, no es racional. Escoto ve la contradicción que envuelve esta clasificación aristotélica, es por esto que dirá:

Que el intelecto sea de los opuestos privativos no prueba que sea de los contrarios. Porque lo contrario aunque incluya la privación de aquello [respecto de lo que es contrario], no lo incluye en sentido absoluto, ya que está constituido por una naturaleza positiva que requiere un conocimiento específico de su entidad que no se tiene en sentido absoluto a través del otro opuesto, de hecho a través de su opuesto solo es conocido en sentido relativo (Escoto 2007:43)

En este punto, Escoto está evidenciando que hablar de opuestos contrarios no le cabe a un objeto y su opuesto privativo, porque los contrarios tienen, cada uno, su naturaleza positiva y absoluta a la que le cabe un conocimiento específico, al cual no se accede de modo absoluto por medio del otro opuesto, desde el cual sólo se tendrá un conocimiento relativo (*secundum quid*). De modo tal que ser capaz de los contrarios, siguiendo el texto interpolado, se refiere a la capacidad de producir actos contrarios frente a un mismo objeto, como por ejemplo, la voluntad de huir de *a* y no huir de *a*, y en el caso del intelecto de asentir a lo mismo y no asentir a lo mismo. En este estricto sentido, sólo le cabe a la voluntad. En cambio, al intelecto sólo le cabe en cuanto imperado por ella (Escoto 2007:41 texto interpolado).

De esta manera, en su afán de interpretar en qué sentido Aristóteles habla de racionalidad e irracionalidad, Escoto introduce la premisa que sostiene que hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación y, por tanto, la capacidad de producir actos contrarios:

Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo] de potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’. (Escoto 2007:45)

Como podemos apreciar —y es harto conocido dentro del sistema escotista— estamos frente a la distinción disyunta naturaleza-voluntad, que alude a dos maneras de ser de los principios activos, a dos maneras de operar de las potencias activas, las cuales proceden de modo diverso en la elicitación de su operación, y que es lo que el Sutil denomina justamente la división disyunta entre principio activo natural y principio activo volitivo. Es decir que, mediante la especificación de lo que debe entenderse por potencia racional e irracional Escoto llega a ver como importante poder precisar qué entendemos por activo, definiéndolo como la capacidad de producir la propia operación; como hay dos modos de ejercer la propia operación, esto es, por naturaleza o por voluntad, siendo que por naturaleza está determinada a obrar por sí misma (salvo que una causa externa se lo impida) y por voluntad está indeterminada en su obrar, Escoto dirá que, en estricto sentido, racional no es la apertura *ad opposita* sino la indeterminación, lo que expresado en sentido positivo será definido como la capacidad de autodeterminación. Así, la distinción racional/ irracional deviene voluntad/naturaleza, y esta, a su vez, deviene autodeterminación/determinación. La autodeterminación y heterodeterminación de una potencia será el criterio que distinguirá la racionalidad o irracionalidad en el planteo escotista, lo que efectivamente es algo realmente novedoso y cargado de un nuevo sentido para la acción libre, para la voluntad. Ya no es el intelecto la potencia racional por antonomasia, sino más bien la voluntad. Esta nueva perspectiva ubicará así la libertad de la acción humana en la escena central de esta compleja *quaestio* 15. Pero veamos ello un poco más en detalle.

¿Por qué la voluntad obra como principio activo libre?, ¿por qué la voluntad quiere aquello? El Sutil manifiesta que no hay ninguna causa distinta sino más bien la propia constitución de la voluntad para explicar ello. En efecto: “Quien está queriendo (*qui vult*) experimenta que puede no querer (*non velle*) o rechazar (*nolle*)” (Escoto 2007:49). Ahora bien, si la voluntad está indeterminada, ¿de qué modo puede determinarse y actuar? Ante ello, arguye:

Hay un [tipo de] indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de la actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma; hay otro [tipo de indeterminación] de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto (*simpliciter*) o en cierto sentido (*quodammodo*) (Escoto 2007:45).

Es decir, mientras que lo indeterminado en un primer sentido es incapaz de pasar al acto salvo que sea determinado por otra cosa hacia alguna forma, lo indeterminado en segundo sentido, puede determinarse a sí mismo, esto es, autodeterminarse como principio pleno de acción. En suma: “la indeterminación que corresponde a la voluntad no es como la de la materia ni imperfecta ya que la voluntad es activa, es excelente en perfección y poder, no ligada a un acto determinado” (Escoto 2007:49).

Este segundo sentido de ilimitación es el que le cabe a la voluntad. La voluntad es racional porque se autodetermina en su apertura a las acciones opuestas. Es importante plantear lo que en este punto destaca la medievalista española González Ayesta: en el Sutil la voluntad como principio de acción libre no está abierta sólo a acciones opuestas, esto es, querer o no querer (*velle* y *nolle*) un objeto, sino que también es capaz de abstenerse de querer y abstenerse de rechazar (*non velle* y *non nolle*) el mismo (González Ayesta 2007,78). Por lo que la racionalidad de una potencia consiste en estar abierta a actos opuestos, desde ya, pero sobre todo en poder autodeterminarse en la ejecución de una de esas acciones, lo que la diferencia metafísicamente de la potencia natural “que está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera” (Escoto 2007:45). Por tanto, no está en la facultad del intelecto el entender o no entender respecto de los conceptos simples; y respecto de los compuestos, esto es, los juicios, (en los que cabe actos contrarios) tampoco los tiene en su potestad para asentir o no. Por ello el intelecto en Duns Escoto cae bajo el título de naturaleza, porque de suyo está determinado a entender (Escoto 2007:51). La voluntad, que está indeterminada respecto de su propio acto, lo elicit y por él determina al intelecto respecto de aquella causalidad que tiene que obrar externamente. En suma, es la voluntad la potencia propiamente racional en tanto *potentia ad opposita*.

Además, dicha autodeterminación y apertura a los contrarios en la voluntad, se da tanto a nivel de los efectos que produce como a nivel de las acciones, por lo que hay contingencia en el mismo instante en que se realiza una acción, puesto que es posible que realice su opuesta. De ello puede

inferirse la increíble responsabilidad humana en la configuración de horizontes posibles, lo que se conoce como la tesis escotista de la “contingencia sincrónica del presente”. En efecto, es factible asumir la idea de que el afán escotista por hacer de la voluntad una facultad racional radica en su deseo profundo por justificar que la contingencia de lo real se fundamenta en uno de los atributos más caros para el Sutil, a saber, la libertad. La acción libre es fundamento de contingencia, lo que a su vez, es evidencia de racionalidad. Es decir, lejos está en esta lógica el pensar que la contingencia se constituye de arbitrariedad y caos. El acto humano contingente se constituye intrínsecamente de racionalidad, de deliberación, de autodeterminación.

Ahora bien, ¿qué afecto mueve a obrar? Esto nos conduce nuevamente a la cuestión inicial, la del amor egoísta o el amor por los demás. Desde la concepción escotista del amor, la que está influenciada a su vez por la doctrina anselmiana de la voluntad y sus inclinaciones, cabe distinguir entre *affectio commodi* y *affectio iustitiae*. Como vimos líneas más arriba, la voluntad es un principio de operación libre, la que, si bien tiende, desea y apetece el bien, no está determinada por naturaleza a tal o cual acción que la conduzca al bien ni está determinada a mantenerse en su volición. Avancemos entonces en esta relación que cabe, según la mirada de Escoto, entre el afecto y sus variantes, y la libertad.

b) El orden afectivo: entre el amor narcisista y el amor benevolente

Estudios como los de Gilleman (1957) o Merino (1993) coinciden en asumir que para Escoto el amor es la materia de la que está hecha la vida moral. Ahora bien, qué cosa es el amor y qué relación guarda con el principio natural y con el principio libre. Para pensar ello, resulta interesante partir de una reflexión de nuestra cotidianeidad, en la que encontramos que nuestras acciones suelen estar teñidas de ambigüedad: podemos ser capaces de renunciar a nuestro interés personal por los demás, pero a la vez deseamos tal lugar, tal alabanza, tal reconocimiento, etc. Nuestra vida se construye en esta tensión que se manifiesta en la sociedad, en esa oposición entre “santos y egoístas” de la que habla (Gilleman1957:157), en la tracción entre un amor narcisista y un amor benevolente. Justamente Escoto retoma de Anselmo la distinción de dos afectos: *affectio commodi* y *affectio iustitiae* (Escoto 1894: 475)⁷, que se corresponde con los dos amores mencionados, el amor concupiscible y el

⁷ San Anselmo realiza dicha distinción en *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, q.III, c. 11.

amor benevolente respectivamente. Precisemos esto: *affectio commodi* es una tendencia hacia el propio bienestar, hacia la perfección, satisfaciendo así nuestras propias necesidades. Como explica Rey Escapa, este afecto de la voluntad es expresión de la tendencia óptica de conservación y autoperfección, es una “continuación del apetito natural a nivel de conocimiento intelectual” (Rey Escapa 2003:129). En este nivel no hablamos de libertad sino de tendencia natural por la cual nos dirigimos hacia los objetos para sacarles provecho; si fuésemos sólo *affectio commodi* estaríamos determinados al egoísmo. Pero además de este afecto, existe otro denominado *affectio iustitiae*, que es la libertad innata que mencionaba anteriormente, apetito racional, ordenado, que ama los objetos por el bien que son en sí mismos. Ambos afectos no se contradicen sino que la *affectio iustitiae* busca superar el propio interés, y no por eso se desconoce el propio perfeccionamiento. Al respecto, nos dice Escapa: “Los caminos del amor son siempre caminos de libertad. La libertad se ejercita precisamente en el juego entre la búsqueda de interés y la búsqueda del bien, entre el bien interesado y el amor puro” (Rey Escapa 2003: 131). Visto ello podemos decir entonces que, en tanto que *affectio commodi*, la voluntad está determinada intrínsecamente hacia el bien, valorando las cosas según el provecho que le provoquen; mas en cuanto *affectio iustitiae*, la voluntad hace justicia a todo, mirando y valorando objetivamente las cosas⁸.

Por lo expuesto hasta aquí, podemos coincidir en ver que en Escoto hay preocupación central por poder demostrar que la voluntad es una potencia absolutamente racional y que esa racionalidad encuentra su fundamento en su capacidad de autodeterminación. Además, al garantizar que la voluntad es racional se infiere que la contingencia —como modo de obrar de la voluntad y como modo de ser de lo creado— tiene una valoración profundamente positiva en el pensamiento escotista. La acción volitiva es libre, y por tanto el obrar humano alcanza un lugar central y destacado en la trama intersubjetiva, puesto que su autodeterminación lo vuelve responsable de sí y de los actos que afectan a otros. Si, como hemos visto, el contenido material de nuestras acciones morales es el afecto, el contenido de esa afectividad pintará el mundo (permítaseme la metáfora), de belleza o de pura crueldad, conforme sean nuestros actos puro narcisismo y egoísmo, o también quede lugar para la solidaridad y el aprecio por los demás en tanto ellos mismos. Entonces, es el contenido de nuestra afectividad la expresión más acabada

⁸ Es interesante el análisis que del concepto de justicia y sus acepciones en Escoto realiza Rey Escapa en el artículo mencionado, pero no es el objetivo de este trabajo detenerme en ello.

racionalidad, según la hermenéutica escotista, y por ende, la voluntad es la potencia por antonomasia racional, esto es, libre.

Conclusión

De lo anterior puede inferirse que, en esta concepción de humanidad, lo que aparece como novedoso es la capacidad decisoria de autodeterminación, la cual se compone de estos afectos que el propio Sutil describe y que, si bien se hallan en tensión, pueden ordenarse en pos de la realización personal. No fue el punto de este escrito derivar la investigación hacia aquello que para Escoto sea el fin último, sino poder desempolvar para la reflexión filosófica actual, y aun cuando se hable del declive de la metafísica e, inclusive, de la humanidad, claves de reflexión que permitan revitalizar lo que haya quedado de humano en nuestro mundo. Encuentro que pensar lo humano como aquello que sobrevivió a sí mismo es viable si asumimos que, a pesar de nuestros propios actos como humanos, aún pervive en nosotros la posibilidad de obrar en pos de mundos más inclusivos, aunque menos rimbombantes. Para ello, es necesario defender un humanismo que comprenda que en cada ser humano se halla la novedad, la creatividad, la dinamicidad y la posibilidad de una realización plena. También, que su autorrealización no tiene nada que ver con el desprecio por el otro sino más bien con un amor de justicia, esto es, de respeto por la vida humana, la propia y la ajena. Asumiendo la tecnología, la inteligencia artificial, los datos y toda esta era de la digitalidad, pero también más allá de esto mismo, podemos educarnos en la comprensión cabal de que cada uno de nosotros es único e irrepetible, *ultima solitudo*, capaz de vivir mancomunadamente y no egocéntricamente, porque el amor solidario supone el amor por uno mismo pero lo supera, permite construcciones plurales en las que, desde los restos de nosotros mismos, nos animarnos a convivir menos destructivamente, desde la humildad de quienes asumen una humanidad ordinaria, sencilla, pequeña, pero con la sabiduría de entender que es en esa pequeñez, en esa aceptación de la condición humana despojada, donde aparece lo divino.

Referencias bibliográficas

Anders, Günther. 2011. *La obsolescencia del hombre*, vol. 1: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Trad. Josep Mooter. Valencia: Pre-textos

Aristóteles. 2000. *Partes de los Animales*. Introducción, traducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos.

Aristóteles. 2000. *Metafísica*. Traducción del griego al español, introducción y notas de Hernán Zucchi. Bs. As.: Sudamericana

Aristóteles. 2007. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos

Burckhardt, Jacob. 1978. *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. J. Ardal. Barcelona: Iberia

Colomer, Eusebi. 1997. *Movimientos de Renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Akal

Duns Scoti, Ioannis. 1997. *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15. NY: St. Bonaventure University

Duns Scoti, Ioannis. 1894. *Reportata Parisiensia*. tomo XXIII, París: Vivès.

Elías, Gloria Silvana. «La persona humana: El aporte de Juan Duns Escoto». *Carthaginensia* 38 (2022): 33-51.

Gilleman, Gérard. 1957. *La primacía de la caridad en teología moral*. Colección “Veritas et Justitia”. Bilbao: Desclee de Brouwer

González Ayesta, Cruz. 2007. «Naturaleza y Voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15». Introducción, traducción y notas. *Cuadernos de Anuario Filosófico* N°199: 5-101

Heidegger, Martin. 2006. *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortes

y Arturo Leyte. Madrid: Alianza

Merino, José Antonio. 1993. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC

Nasón, Ovidio. 1983. *Metamorfosis*. Edición bilingüe, trad. De Ana Pérez Vega. Barcelona: Bruguera

Pausanias. 2017. *Descripción de Grecia*. Colección de Grecia y Roma. Madrid: Alianza

Pucciarelli, Eugenio. 1987. *Los rostros del humanismo*. Buenos Aires: Fundación banco de Boston

Rebok, Gabriela. 1992. «La disputa del ‘Humanismo’ y ‘Antihumanismo’ contemporáneo». *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, tomo XXVI (2): 544-558

Rey Escapa, Jaime. 2003. «El concepto de libertad en la filosofía del beato Juan Duns Escoto». *Laurentianum. Collegi internationalities S. Laurentii A. Brindisi. F. M. C. Annus XLIV(1-2)*: 111-167

Ullmann, Walter. 1997. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel

Vignaux, Paul. 1954. *El Pensamiento en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.

RESEÑAS

Ackerman, Susan, *Gods, Goddesses, and the Women who serve them* (RSV) 735-736; **Amaury Begasse de Dhaem**, *Mysterium Christi. Cristología e soteriología trinitaria* (FMF) 721-722; **Arnold, Bill T.**, *The Book of Deuteronomy. Chapters I – II* (RSV) 707-708; **Bartoli Langeli, Attilio – Riva, Eleonora, a cura di**, *Il processo di canonizzazione di Rosa di Viterbo (1457)* (RSV) 738; **Calle Humanes, Pilar et aliae**, *La revuelta de las mujeres en la Iglesia. Alzamos la voz* (MVC) 741-743; **Castro Sánchez, Secundino**, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro* (FMF) 709-710; **Estrada, Juan Antonio**, *Jesús y la Iglesia. Del proyecto mesiánico a la religión cristiana* (BPA) 723-724; **García Infante, Andrés E.**, *Echad las redes. Teología para principiantes* (MAEA) 744; **García Sánchez, Emilio**, *Infinitos heridos. El rescate de los vulnerables (Ensayo sobre la vulnerabilidad humana)* (BPA) 733-734; **Green, Joel B.**, *El Evangelio de Lucas. 9,51-24,53* (RSV) 711-712; **Justo Domínguez, Emilio J.**, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (AMM) 725-726; **Linebaugh, Jonathan A.**, *The Word of the Cross. Reading Paul* (RSV) 727-728; **Lombardo, Eleonora**, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei Frati Minori nei Sermoni medievali (1232-1350)* (RSV) 739-740; **Martínez Riquelme, Antonio**, *Un Concilio para la Iglesia Universal. El Vaticano II desde la diócesis de Cartagena en la Región de Murcia (1939-1970)* (MMGG) 737; **Mascilongo, Paolo**, *El discipulado en el Nuevo Testamento. Reflexiones bíblicas y espirituales* (FMF) 713-714; **Novenson, Matthew V.**, *Paul, then and now* (RSV) 715-716; **Paret García, María Luisa**, *Me llamo Tecla de Iconio* (MLPG) 745-746; **Portillo Trevizo, Daniel (Coord.)**, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (MAEA) 747-748; **Portillo Trevizo, Daniel**, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores de la Iglesia católica* (MAEA) 749-750; **Ravasi, Gianfranco**, *Biografía de Jesús según los evangelios* (FMF) 717-718; **Römer, Tomás**, *La invención de Dios* (FMF) 719-720; **San José Prisco, José**, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (BPA) 729-730; **Vendrell, Dolores - Mañas, M^a Jesús**, *Leve atardecer. Cuando solo nos queda el amor* (MAEA) 751-752; **Wellum, Stephen J.**, *Dios encarnado. Cristología histórica, bíblica y contemporánea* (FMF) 731-732.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

